

# PARADIGMA DO JUSNATURALISMO MODERNO: A QUESTÃO DA SOBERANIA NO PENSAMENTO DE THOMAS HOBBS<sup>1</sup>

*Maria Constança Peres Pissarra*

Professora de Filosofia do Direito em São Paulo e na Faculdade de Direito de Bauru-ITE

## A. O MECANISMO COMO FUNDAMENTO DA FÍSICA E DO PENSAMENTO

Em um primeiro impulso, seríamos tentados a afirmar que o pensamento de Hobbes, também nasceu sobre a influência da filosofia experimental de Francis Bacon e do racionalismo de René Descartes, como toda a Época Moderna ocidental. Mas, quando começamos a ler suas obras, percebemos uma convivência peculiar entre esses pensamentos opostos do século XVII.

Por exemplo, na primeira parte do *Leviatã*<sup>2</sup>, Hobbes deduz sua ciência política de conceitos e definições correspondentes a fatos da natureza humana. Também seu projeto filosófico é apresentado ao leitor com um encadeamento lógico-dedutivo, seja nas suas obras sobre a física, seja naquelas pelas quais é mais conhecido – sobre a política – não deixando de definir antecipadamente todos os termos utilizados. Para alcançar o objetivo de sua reflexão - o fundamento da sociedade política - vale-se de um método resolutivo-compositivo, decompondo e recompondo seu objeto exaustivamente. Esse ofício de "relojoeiro", leva-o ao primeiro elemento de que

---

<sup>1</sup>Este texto corresponde a uma versão parcial e alterada de conferência proferida no Curso de extensão promovido pelo Departamento de Filosofia da PUC/SP, A noção de justiça na História da Filosofia, em 10/05/2000, com o título "Paradigma do jusnaturalismo moderno: a questão da soberania em Hobbes e Rousseau".

<sup>2</sup>Capítulos I/XI.

deve partir: os homens; após analisá-los, poderá analisar o próximo, o Estado e, só então as sociedades políticas.

Hobbes estabeleceu, então, um racionalismo empirista, partindo da natureza para a ela voltar através de uma trajetória onde o real é reduzido a elementos simples, utilizados em uma dedução capaz de recompor a realidade concreta.

Mas, enquanto Descartes afirmava que a substância pensante é diferente da extensa, Hobbes afirmava que todos os seres eram corporais, que o corpo era o sujeito de toda ação e que todos os corpos existem em movimento, pois "... quando uma coisa está imóvel, permanecerá imóvel para sempre, a menos que algo a agite. (...) quando uma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a menos que algo a pare, muito embora a razão seja a mesma, que nada pode mudar por si só".<sup>3</sup>

Ao contrário do pensador francês, afirmava que o movimento era o princípio dos corpos e não o repouso. E, como alguns corpos aparentemente estavam em repouso, alguns homens supuseram que estavam parados porque "... avaliam, não apenas os outros homens, mas todas as outras coisas, por si mesmos, e, porque depois do movimento se acham sujeitos à dor e ao cansaço, pensam que todo o resto se cansa do movimento e procura naturalmente o repouso, sem meditar se não consiste em qualquer outro movimento este desejo de repouso que encontram em si próprios".<sup>4</sup>

Há, então, corpos que têm movimento aparente - corpos animados - e corpos que aparentemente não têm movimento - corpos inanimados. Isso equivale a dizer que os corpos possuíam certo tipo de movimento interno, certo esforço ou conatus.

A noção de corpo é fundamental para entender o movimento do universo, seja enquanto corpo em movimento, seja enquanto corpo envolvido por uma força que lhe é externa. Através de uma concepção mecanicista do movimento, Hobbes pretende explicar o movimento mecânico e, também, o próprio processo de conhecimento humano. Para tanto, parte da afirmação que os homens eram dotados de sensação, imaginação e entendimento.

## 1. Sensação:

Tal como para os animais, a sensação nada mais é para os homens do que um processo mecânico, resultante da afetação dos objetos sensíveis sobre os órgãos sensoriais. A sua causa

*"é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, ou de forma imediata, como no gosto e tato, ou de forma mediata, como na vista, no ouvido, e no cheiro; a qual pres-*

<sup>3</sup>HOBBS, T. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. SP: Abril Cultural, 1973, col. "Os Pensadores", parte I. cap. II, p. 15.

<sup>4</sup>Idem, *ibidem*.

*são, pela mediação dos nervos, e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e coração, causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração, para se transmitir; cujo esforço, porque para fora, parece ser de algum modo exterior. E é a esta aparência, ou ilusão, que os homens chamam sensação".<sup>5</sup>*

Assim, são possíveis a luz ou a cor para a visão, o som para o ouvido, o odor para o olfato, o paladar para a língua e,

*"em relação ao resto do corpo, o frio, calor, dureza, macieza, e outras qualidades, tantas quantas discernimos pelo sentir. Todas estas qualidades denominadas sensíveis estão no objeto que as causa, mas são muitos os movimentos da matéria que pressionam nossos órgãos de maneira diversa. Também em nós que somos pressionados, elas nada mais são do que movimentos diversos (pois o movimento nada produz senão o movimento). Mas sua aparência para nós é ilusão, quer quando estamos acordados quer quando estamos sonhando. (...) E muito embora, a uma curta distância, o próprio objeto ideal pareça confundido com a aparência que produz em nós, mesmo assim o objeto é uma coisa, e a imagem ou ilusão uma outra".<sup>6</sup>*

## 2. Imaginação:

Como, então, seria possível a imaginação? Esta ocorre na ausência do objeto causador da sensação. Retomemos a reflexão acima indicada na nota 4: um corpo em movimento só interrompe esse processo quando afetado por algo que lhe é externo e,

*"seja o que for que o faça, não o pode extinguir totalmente num só instante, mas apenas com o tempo e gradualmente como vemos que acontece com a água, pois, muito embora o vento deixe de soprar, as ondas continuam a rolar durante muito tempo ainda. O mesmo acontece naquele movimento que se observa nas partes internas do homem, quando ele vê, sonha, etc., pois após a desaparecimento do objeto, ou quando os olhos estão fechados, conservamos ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a vemos. E é a isto que os latinos chamam imaginação,*

<sup>5</sup>Idem, ibidem, parte 1, cap. 1, p. 13.

<sup>6</sup>Idem, ibidem, p. 13-14.

*por causa da imagem criada pela visão, e aplicam o mesmo termo, ainda que indevidamente, a todos os outros sentidos. Mas os gregos chamam-lhe fantasia, que significa aparência, e é tão adequado a um sentido como a outro. A imaginação nada mais é portanto senão uma sensação diminuída, e encontra-se nos homens, tal como em muitos outros seres vivos, quer estejam adormecidos, quer estejam despertos. (...) Essa sensação diminuída, quando queremos exprimir a própria coisa (isto é a própria ilusão), denomina-se memória. Assim a imaginação e a memória são uma e a mesma coisa, que por razões várias, tem nomes diferentes. Muita memória, ou a memória de muitas coisas, chama-se experiência. (...) As imaginações daqueles que se encontram adormecidos denominam-se sonhos. (...) A imaginação que surge no homem (...) pelas palavras ou quaisquer outros sinais voluntários, é o que vulgarmente chamamos entendimento".<sup>7</sup>*

### 3. Entendimento:

Ao identificar o movimento externo ao homem com o movimento interno de suas partes, porque sempre provocados por algo exterior, Hobbes estendeu a concepção mecânica do movimento ao conhecimento, explicitando as cadeias de pensamentos como

*"aquela sucessão de um pensamento a outro, que se denomina (para se distinguir do discurso em palavras) discurso mental. Quando o homem pensa seja o que for, o pensamento que se segue não é fortuito como poderia parecer. Não é qualquer pensamento que se segue indiferentemente a um pensamento. Mas, assim como não temos uma imaginação da qual não tenhamos tido antes uma sensação, na sua totalidade ou em parte, do mesmo modo que não temos passagem de uma imaginação para outra se tivermos tido previamente o mesmo nas nossas sensações".<sup>8</sup>*

Por sua vez, esse discurso mental pode ser "livre, sem desígnio e inconstante. (...) como acontece no sonho"<sup>9</sup>. Essa cadeia de pensamentos pode também ser

*"regulada por algum desejo ou desígnio. Pois a impressão feita por aquelas coisas que desejamos, ou receamos, é forte e permanente, ou (quando cessa por alguns momentos) de rápido retorno. É por*

<sup>7</sup>Idem, ibidem, parte I, cap. II, p. 15-19.

<sup>8</sup>Idem, ibidem, parte I, cap. III, p. 20.

<sup>9</sup>Idem, ibidem.

*vezes tão forte que interrompe nosso sono". Esses pensamentos regulados ou regidos por uma finalidade, também dividem-se em duas espécies: "uma, quando, a partir de um efeito imaginado, procuramos as causas, ou meios que o produziram, e esta espécie é comum aos homens e aos outros animais; a outra é quando, imaginando seja o que for, procuramos todos os possíveis efeitos que podem ser produzidos ou, por outras palavras imaginamos o que podemos fazer com ela, quando a tivermos. Desta espécie só tenho visto indícios no homem, pois se trata de uma curiosidade pouco provável na natureza de qualquer ser vivo que não tenha outra paixão além das sensuais, como por exemplo, a fome, a sede, a lascívia e a cólera. (...) o discurso do espírito quando é governado pelo desígnio, nada mais é do que procura".<sup>10</sup>*

Uma vez alcançado esse discurso mental, como é possível expressá-lo? Através da linguagem,

*"a mais nobre e útil de todas as invenções (...) que consiste em nomes ou apelações e em suas conexões, pelas quais os homens registram seus pensamentos, os recordam depois de passarem, e também os usam entre si para a utilidade e conversa recíprocas, sem o que não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos".<sup>11</sup>*

Tão-somente uma invenção humana, o seu uso

*"consiste em passar nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras. E isto com duas utilidades, uma das quais consiste em registrar as conseqüências de nossos pensamentos, os quais, podendo escapar de nossa memória e levar-nos deste modo a um novo trabalho, podem ser novamente recordados por aquelas palavras com que foram marcados. De maneira que a primeira utilização dos nomes consiste em servirem de marcas, ou notas de lembrança. Uma outra utilização consiste em significar, quando muitos usam as mesmas palavras (pela sua conexão e ordem), uns aos outros aquilo que concebem, ou pensam de cada assunto, e tam-*

<sup>10</sup>Idem, ibidem, p. 21.

<sup>11</sup>Idem, ibidem, cap. IV, p. 24.

*bém aquilo que desejam, temem, ou aquilo por que experimentam alguma paixão. E devido a esta utilização são chamados sinais".<sup>12</sup>*

Além desses usos, a linguagem tem como finalidades registrar o nosso pensamento, transmiti-lo aos outros, expressar a nossa vontade e, finalmente, estabelecer a comunicação entre os homens. Ao mesmo tempo que representa nossos pensamentos, a linguagem é necessária ao processo de produção do conhecimento. Mas, podemos dizer que há alguma relação entre a linguagem e a verdade ou falsidade do que está enunciado?

Não para Hobbes,

*"pois o verdadeiro e o falso são atributos da linguagem, e não das coisas. E onde não houver linguagem, não há nem verdade nem falsidade. (...) Vendo então que a verdade consiste na adequada ordenação de nomes em nossas afirmações, um homem que procurar a verdade rigorosa deve lembrar-se que coisa substitui cada palavra de que se serve, e colocá-la de acordo com isso; (...) Por aqui se vê como é necessário a qualquer pessoa que aspire a um conhecimento verdadeiro examinar as definições dos primeiros autores, ou para corrigi-las, quando tiverem sido estabelecidas de maneira negligente, ou para apresentar as suas próprias. (...) De tal modo que na correta definição de nomes reside o primeiro uso da linguagem, o qual consiste na aquisição de ciência; e na incorreta indefinição, ou na ausência de definições, reside o primeiro abuso do qual resultam todas as doutrinas falsas e destituídas de sentido (...). Pois entre a verdadeira ciência e as doutrinas errôneas situa-se a ignorância. A sensação e a imaginação naturais não estão sujeitas a absurdos. A natureza em si não pode errar; e à medida que os homens vão adquirindo uma abundância de linguagem, vão-se tornando mais sábios ou mais loucos do que habitualmente".<sup>13</sup>*

Por meio da razão, só podemos estabelecer conclusões sobre as denominações das coisas e não sobre a sua natureza, expressas pela linguagem. Por essa afirmação, Hobbes foi considerado um nominalista. Para ele, podemos afirmar a existência dos fenômenos singulares e, não, dos gerais; estes apenas são expressos por meio da linguagem, que absolutamente não representa qualquer existência de fato daquilo que é dito.

---

<sup>12</sup>Idem, ibidem, p. 25.

<sup>13</sup>Idem, ibidem, p. 26-7.

A este momento de nossa reflexão, já podemos fazer um resumo do que foi dito até agora para poder concluir esta primeira parte.

As sensações e a imaginação ou pensamentos formam o conhecimento que é expresso por meio da linguagem, no entanto, esta apenas atribui nomes, não explicando as relações causais existentes entre os fenômenos. Como conhecer essas relações? Através dos raciocínios estabelecidos pela razão.

E o que é raciocinar?

*"...conceber uma soma total, a partir da adição de parcelas, ou conceber um resto a partir da subtração de uma soma por outra; o que (se for feito com palavras) é conceber da consequência dos nomes de todas as partes para o nome da totalidade, ou dos nomes da totalidade e de uma parte, para o nome da outra parte. (...) Estas operações não são características apenas dos números, mas também de toda a espécie de coisas que podem ser somadas juntas e tiradas umas das outras".<sup>14</sup>*

Essa intrigante afirmação de Hobbes, nada tem de contraditório; o autor entende que é possível aplicar sua definição de raciocínio tanto à aritmética, quanto a todas as outras áreas do conhecimento – lógica, política, moral, direito. Logo, "seja em que matéria for que houver lugar para a adição e para a subtração, há também lugar para a razão, e onde aquelas não tiverem o seu lugar, também a razão nada tem a fazer".<sup>15</sup>

Só assim a ciência é possível, quando o homem desenvolve potencialidades apenas suas como o raciocínio e a linguagem, pois como já vimos, a sensação e a imaginação são comuns a todos os animais e não apenas aos homens. Só dessa forma a razão descobre sua finalidade que "não é descobrir a soma, e a verdade de uma, ou várias consequências, afastadas das primeiras definições, e das estabelecidas significações de nomes, mas começar por estas e seguir de uma consequência para outra".<sup>16</sup>

A razão não nasce conosco como a sensação e a memória, nem resulta da experiência como a prudência e, sim, resulta do esforço,

*"... primeiro através de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar através de um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões*

<sup>14</sup>Idem, ibidem, cap. V, p. 31.

<sup>15</sup>Idem, ibidem, cap. V, p. 31.

<sup>16</sup>Idem, ibidem, p. 32.

*de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as conseqüências de nomes referentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam ciência".<sup>17</sup>*

Dessa forma, fica mais fácil entender a expressão acima utilizada para me referir à resposta hobbesiana ao confronto entre o racionalismo e o empirismo que marca o pensamento moderno: racionalismo empirista. Como foi visto, nosso autor atendeu à exigência empirista - o conhecimento é a experiência sensível da qual se extraem os conceitos - e à racionalista - a ciência é construída como um sistema de definições independentes da experiência, através da dedução.

## **B. DA CONCEPÇÃO DE HOMEM À CONCEPÇÃO DA POLÍTICA: O EGOÍSMO É NATURAL**

O mecanicismo de Hobbes já nos auxiliou na passagem da física ao pensamento; trata-se, agora, de explicitar se tem alguma relação com os problemas práticos do homem. Trata-se, agora – antecipando os próximos passos – de compreender como é possível disciplinar por meio do cálculo os nossos instintos marcados pelo egoísmo; essa será a tarefa da moral.

O corpo humano é afetado por corpos a ele exteriores, que nele produzem percepções; é como se os sentidos fossem postos em movimento e este, por sua vez, fosse transmitido ao cérebro e, a seguir, ao coração, onde se iniciaria um movimento de reação em sentido inverso – a sensação. Ao chegar ao coração, esse objeto será causa de tendência ou de repulsão, conseqüentemente, de prazer ou de dor, sendo, portanto, o egoísmo a força motriz da natureza humana.

Para melhor entender como o materialismo e o mecanicismo da física reaparecem na moral e na política, é preciso partir da noção de dois tipos de movimentos próprios aos animais:

*"um deles chama-se vital; começa com a geração, e continua sem interrupção durante toda a vida. Deste tipo são a circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção, etc. Para estes movimentos não é necessária a ajuda da imaginação. O outro tipo é o dos movimentos animais, também chamados movimentos voluntários, como andar, falar, mover qualquer dos membros da maneira como anteriormente foi imaginada pela mente. A sensação é o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos, etc., e a imaginação é apenas o resíduo do mesmo movi-*

---

<sup>17</sup>Idem, ibidem, p. 34.



*mento, que permanece depois da sensação (...). E dado que andar, falar e os outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de como, onde e o que, é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários. (...) Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se geralmente esforço".<sup>18</sup>*

Esses movimentos voluntários são as paixões.

Quando o esforço vai na direção daquilo que foi sua causa, aproximando-se, chama-se apetite ou desejo, quando vai na direção oposta, evitando algo, chama-se aversão. A natureza humana, aproxima-se do que a agrada – e isso representa um bem - ao mesmo tempo que se distancia do que a desagrade, ou seja, daquilo que lhe parece mal. "Portanto o prazer (ou deleite) é a aparência ou sensação do bem, e desprazer ou desagrado é a aparência ou sensação do mal".<sup>19</sup>

Isso equivale a dizer que o nosso poder cognoscente depende dos nossos desejos e paixões, que são movidos por uma faculdade motriz ou poder do nosso espírito de imprimir o movimento ao corpo.

Hobbes acaba por provocar uma revolução na compreensão do jogo das paixões ao definir o conatus como um fato primeiro, irreduzível a qualquer outra instância passional. O par originário para Hobbes não é mais amor/ódio como na época medieval, tratando-se agora da dupla desejo/aversão. Naquele período, acreditava-se que o homem estava orientado para um Bem, sendo o amor a raiz de todas as paixões. Agora, a ênfase muda de lugar: as coisas não são mais vistas como boas nelas mesmas, sendo boas apenas porque as desejamos:

*"Cada homem, de seu lado, chama de bem àquilo que dá prazer e deleite a ele mesmo, e de mal àquilo que lhe dá desprazer. Na medida em que todos os homens diferem uns dos outros em sua constituição, eles também diferem uns dos outros naquilo que concerne à distinção comum entre o bem e o mal. Também não existe aqui algo como um bem absoluto, considerado sem relação".<sup>20</sup>*

O homem nada mais é do que um corpo singular desejante, ou seja, na sua condição natural o homem se constitui de desejos plurais, sem qualquer hierarquização entre eles, sendo o desejo aquilo que estabelece a verdade do sujeito, modificando-se com o passar do tempo e, de sujeito a sujeito. As paixões que daí derivam

<sup>18</sup>Idem, ibidem, cap. VI, p. 36.

<sup>19</sup>Idem, ibidem, p.38.

<sup>20</sup>HOBBS, T. Humana Ature. English Works. vol. 4, cap. VII, § 3, p. 32.

é que definirão o lugar do homem no estado de natureza que já não pode ser o lugar da harmonia como para os medievos, pois cada um representa uma individualização em conflito com a do outro. A diversidade instaura o conflito, pois cada um é que decidirá a partir do seu desejo, aquilo que causa deleite e lhe dá prazer - decisão que só tem valor individual e acima da qual nada existe.

O que resultará daí? Só poder ser o confronto, já que um mesmo objeto é alvo de dois desejos diferentes. A isso Hobbes chama do estado de guerra de todos contra todos; não se trata de uma guerra efetiva mas, de um conflito potencial que evidencia que a sociabilidade não é natural entre os homens, como afirmava Aristóteles. A vontade liga-se ao conjunto das paixões, ao alternar-se no jogo de tendência/aversão ao objeto, não passando o livre arbítrio de uma ilusão.

## 1. O ESTADO DE NATUREZA OU ESTADO DE GUERRA

À medida que a descrição do estado de natureza vai sendo feita, as bases do contrato social e da sociedade civil vão sendo também estabelecidas. O primeiro passo é dado quando Hobbes afirma que se do ponto de vista das faculdades do corpo os homens são iguais, do ponto de vista das faculdades do espírito acontece o mesmo, pois, embora alguns sejam mais eloquentes ou sábios que os outros, essa diferença adquirida decorre da experiência que é oferecida "a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam"<sup>21</sup>, o que os faz pensar que dificilmente encontrarão outros mais sábios do que eles próprios, ficando cada um contente com a sua parcela - o que mais uma vez confirma a igualdade.

Neste ponto, mais uma vez a paixão volta à cena para provar que da nossa "igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins"<sup>22</sup>: ao desejarem o mesmo objeto, os homens tornam-se inimigos e, na busca para alcançar esse fim, isto é, sua conservação, "esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro"<sup>23</sup>. Como reagir a essa desconfiança contínua e mútua? Pela antecipação, "isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo".<sup>24</sup>

Conseqüentemente, seria desconhecer a natureza humana afirmar que desse convívio marcado pelo mesmo objeto desejante, os homens tiram uma convivência harmônica e prazerosa, uma vez que cada um espera que o outro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui. Contrariamente, o que vai ocorrer é a discórdia, motivada por três causas principais:

1<sup>o</sup>) a competição, que motivada pelo lucro, leva ao ataque de uns aos outros para

<sup>21</sup>idem, *ibidem*, § 2, p. 78.

<sup>22</sup>idem, *ibidem*, § 3, p. 78.

<sup>23</sup>idem, *ibidem*, p. 79.

<sup>24</sup>idem, *ibidem*, § 79.

através da pilhagem apossarem-se dos bens materiais, das mulheres e dos filhos;  
2º) a desconfiança, que em nome da segurança usa da mesma violência para proteger também os bens, as mulheres e os filhos;  
3º) a glória, que para proteger sua reputação ou de seus amigos e/ou parentes, também lança mão da violência.

A insegurança e medo constantes, gera a luta de todos contra todos em condições objetivas, isto é, a igualdade natural implica na possibilidade de todos se destruírem já que não há um poder superior que barre essa intenção; o mesmo ocorre em condições subjetivas, ou seja, a vontade recíproca de causar mal uns aos outros entre fortes e fracos, somada às diferenças de opiniões que daí decorrem.

O medo que todos os homens sentem no estado de natureza

*"consiste, em parte, na igualdade natural dos homens, em parte na sua mútua vontade de se ferirem - do que decorre que nem podemos esperar dos outros, nem prometer a nós mesmos, a menor segurança. (...) São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro. (...) Portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si; a desigualdade que hoje constatamos encontra sua origem na lei civil".<sup>25</sup>*

Da incerteza das condições naturais, decorrem, então, reações de todo o tipo, posto que não há como prever o que pode ocorrer, sendo que a única coisa em comum é o medo da morte que todos procuram evitar, "pois todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dentre os males naturais, que é a morte"<sup>26</sup>. O que mais poderá fazer cada homem senão usar "de todo o seu esforço (*endeavours*) para preservar e defender seu corpo e membros da morte e dos sofrimentos"<sup>27</sup>?

Por meio dessa afirmação, Hobbes estabelece o primeiro princípio do direito natural que "consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e seus membros", o que justifica que essa luta utilize todos os meios disponíveis, não havendo nenhum melhor ou pior do que o outro, mais justo ou menos justo.

Ao definir o que entende por direito - "aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a razão reta" - Hobbes define também o direito natural subjetivo que todo homem possui, ao mesmo tempo que estabelece o segundo princípio do direito natural, decorrente do primeiro:

<sup>25</sup>idem, ibidem, cap. I, 4, p. 33.

<sup>26</sup>idem, ibidem, cap. I, 7, p. 35.

<sup>27</sup>idem, ibidem.

*"mas, como é vão alguém ter direito ao fim se lhe for negado o direito aos meios que sejam necessários, decorre que, tendo todo homem direito a se preservar, deve também ser-lhe reconhecido o direito de utilizar todos os meios, e praticar todas as ações, sem as quais ele não possa preservar-se".*<sup>28</sup>

A igualdade entre os homens decorre, então, tão-somente da natureza, e não de qualquer outro fato ou força externos aos homens. Mas é essa igualdade de fato, de direito e de paixões que gera o estado de guerra: a igualdade natural coloca-os em condições de competição pelo mesmo objeto, gerando a desconfiança mútua, sinônima da constante insegurança que faz com que cada um queira atacar antes de ser atacado, já que todos querem igualmente a conservação da vida.

Nada que um homem possa fazer a outro no estado de natureza pode ser chamado de ofensa, já que para garantir a sobrevivência, cada um nada mais faz que exercer seu direito a usufruir de todas as coisas pois "a natureza deu a cada um direito a tudo; isso quer dizer que, num estado puramente natural (...) era lícito cada um fazer o que quisesse e contra quem julgasse cabível, e portanto possuir, usar e desfrutar tudo o que quisesse ou pudesse obter".<sup>29</sup>

Se tudo é lícito, não há como estabelecer o que é justo ou o injusto no estado de natureza - como afirma Hobbes ao estabelecer o primeiro princípio do direito natural - todos podem fazer tudo que quiserem, não causando, portanto, qualquer benefício, pois ao terem todos os mesmos direitos é o mesmo que todos não terem direito algum, ninguém pode "dizer, de qualquer coisa, "isto é meu", (...) seu vizinho, tendo igual direito e igual poder, irá pretender que é dele essa mesma coisa".<sup>30</sup>

A luta pela conservação através do confronto entre todos, gera a luta do mais forte contra o mais fraco onde "nada pode ser injusto. (...) Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais". Assim, Hobbes poderá afirmar que também a justiça e a injustiça são invenções humanas decorrentes das convenções que os homens estabelecem e não atribuições naturais do nosso espírito.

*"A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão".*<sup>31</sup>

<sup>28</sup>idem, ibidem, cap. I, 8, p. 35-36.

<sup>29</sup>idem, ibidem, cap. I, 10, p. 36-37.

<sup>30</sup>idem, ibidem, cap. I, 11, p. 38.

<sup>31</sup>Leviatã, Parte I, cap. XIII, p. 80.

Se as coisas se passam dessa forma, por que é que os homens se aproximaram uns dos outros? Mais uma vez Hobbes responde a essa pergunta como às feitas até aqui, sem recorrer a qualquer agente externo, tirando uma conclusão necessária das premissas já estabelecidas:

*"espero que ninguém vá duvidar de que, se fosse removido todo medo, a natureza humana tenderia com muito mais avidez à dominação do que a construir uma sociedade. Devemos portanto concluir que a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros".*<sup>32</sup>

A ausência de leis e a violência que naturalmente existe no estado de natureza faz desencadear as paixões humanas, isto é, à luta pela sobrevivência que os homens têm que enfrentar, somam-se as diferentes paixões cuja intensidade só pode diminuir com a morte violenta a todo instante presente na natureza. A primeira paixão a se manifestar e da qual decorrem todas as outras, é a vã glória; que, como já vimos mais acima, manifesta-se em todo homem arrogante que ao se supor superior aos outros faz tudo o que quer e espera dos outros mais respeito e honra do que os que dedica aos outros, "pois tais homens não se deleitam tanto com a sociedade, mas com sua própria vã glória".<sup>33</sup>

A luta pela sobrevivência ao gerar a discórdia gera a competição, a desconfiança e a glória, ou seja, faz aflorar o desejo de poder "como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e inquieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte".<sup>34</sup>

Com essa definição - a segunda que aparece no Leviatã sobre o poder - Hobbes complementa uma definição anterior ao abrir o capítulo X, que pode ser chamada de neutra: "O poder de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõem para obter qualquer visível bem futuro", de forma natural ou instrumental. Esses meios são os desejos sendo a passagem de um desejo ao outro, a conquista da felicidade, ou seja, o poder natural enquanto "emissão das faculdades do corpo ou do espírito" leva à aquisição dos poderes instrumentais "que se adquirem mediante os anteriores ou pelo acaso, e constituem meios e instrumentos para adquirir mais".<sup>35</sup>

A soma dos efeitos negativos da igualdade natural com o desejo de poder é o estado de guerra permanente, conceito construído apenas com o recurso da razão,

<sup>32</sup>De Cive, parte I, cap. I, § 2, p. 32.

<sup>33</sup>idem, ibidem, p. 30.

<sup>34</sup>Leviatã, Parte I, cap XI, p. 65.

<sup>35</sup>idem, ibidem, cap. X, p. 57.

já que o estado de natureza como condição primeira do gênero humano é uma hipótese, não tendo e não precisando ter uma existência histórica demonstrável, não se aplicando à forma de vida que os primeiros ancestrais dos *homo sapiens* teriam levado, ou à vida selvagem dos indígenas.

Ao afirmar que "nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta", mesmo que haja na atualidade lugares que talvez estejam naquela condição, Hobbes imagina uma hipótese, pois, "seja como for, é fácil conceber qual seria o gênero de vida quando não havia poder comum a recear, através do gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair, numa guerra civil".<sup>36</sup>

Portanto, o estado de natureza ou estado de guerra, só pode ser pensado e analisado a partir do estado de sociedade; não podendo haver qualquer outro parâmetro para fazê-lo, o que faz desse conceito uma construção estritamente racional.

A paz aparente é o verdadeiro significado do estado de guerra, não ficando restrito ao confronto armado,

*"pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida.... a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz".<sup>37</sup>*

Com a constante ameaça da guerra, não pode haver qualquer tipo de desenvolvimento no estado de natureza, ou seja, além do medo permanente, estagnação total. O homem só progredirá - e, mais ainda, só sobreviverá - se sair desse estado originário. Como fazê-lo? Que forças podem movê-lo a isso? Apenas duas forças podem funcionar como esse impulso necessário e garantido da paz: as paixões e a razão.

Como a conservação da vida é o ponto fundamental da reflexão hobbesiana, o medo da morte - seu oposto - deve ser evitado a qualquer custo. Ao perceber que a sobrevivência no estado de natureza não mais é possível, é a razão que leva o homem à construção da sociedade civil através do contrato social, fundador de um poder comum.

## 2. O CONTRATO E O FUNDAMENTO DA AUTORIDADE

A situação de conflito existente no estado de natureza leva os homens com a

<sup>36</sup>idem, *ibidem*, cap. XIII, p. 80.

<sup>37</sup>idem, *ibidem*, p. 79.80. Veja-se também *De Cive*. Parte I, cap. I, § 12.

ajuda da reta razão - tão natural quanto as paixões no homem - a contrair um pacto de união que dá início à sociedade civil.

A afirmação do direito natural como direito subjetivo que garante ao indivíduo no limite fazer a guerra para garantir a vida, como já sabemos é aparente, mesmo quando comparada à lei natural como aquela que leva esse mesmo indivíduo a buscar a paz. Vejamos as definições dadas por Hobbes no *Leviatã*:

*"o direito de natureza, a que os autores geralmente chamam jus naturale, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida: e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim".*<sup>48</sup>

Já a lei natural (*lex naturalis*) "é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la".<sup>49</sup>

Hobbes ressalta a necessidade da diferenciação entre *jus* e *lex* (lei positivada e promulgada), ou seja, o direito e a lei, "pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas". Isso equívale a dizer que há uma distinção incompatível entre os dois conceitos, diferenciação inovadora que não aparecia nos textos da maioria dos filósofos jusnaturalistas dos séculos XVII e XVIII:

direito ---- liberdade

lei ----- obrigação

Certamente as leis naturais<sup>40</sup> não são obrigações enquanto decorrentes de uma coação no sentido positivo do termo, uma vez que esta não existe em estado de natureza, são apenas ditames da reta razão que indicam o que deve ou não ser feito para a conservação da existência.

Além disso, nenhum homem pode alegar desconhecimento dessas leis - uma vez que o não desconhecimento implicaria na desobrigação de cumpri-las, pois mesmo que algumas vezes as paixões perturbem nossa mente, "... não há ninguém que não tenha, às vezes, a mente serena. E em tal momento, nada lhe é mais fácil de conhecer, por rústico e inculto que seja ele, do que esta única regra: quando não tiver certeza se o que faz a outrem é permitido ou não pela lei de natureza, que se ponha no lugar do outro". Sempre que algum homem tiver alguma dúvida sobre suas

<sup>48</sup>*Leviatã*, cap. XIV, p. 82.

<sup>49</sup>*idem*, *ibidem*.

<sup>40</sup>Refere-se a 19; veja-se cap. XIV e XV do *Leviatã*.

ações, basta colocar-se no lugar do outro e seguir uma antiga regra, segundo Hobbes: "não faças aos outros o que não quiseses que te façam".<sup>41</sup>

As ações prescritas pelas leis naturais são sempre boas e dizem respeito a um fim - a paz - garantidor da vida, isto é, da conservação: estes dois conceitos serão essenciais para pensar a ética absoluta de Hobbes. É a primeira lei natural que dá garantia a todas as outras que dela decorrem e seriam suficientes para alcançar esse fim, se fossem respeitadas por todos. Mas, como essa predisposição espontânea não existe, posto que são regras de prudência e não são coercitivas, é preciso instituir algo que implique em alguma coerção, ou seja o Estado.

Há, então, necessidade de um acordo explícito entre os homens quanto à instituição de um poder capaz de fazer respeitar esse acordo. "O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita".

Exatamente porque as nossas paixões são contrárias às leis naturais e, nem sempre fazemos aos outros aquilo que queremos que nos façam, é preciso alguma forma de obrigação, por isso "os pactos sem a espada não possam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém"<sup>42</sup>. Logo, para garantir sua amplitude, deve ser feito - se possível - entre a totalidade de participantes e, ter uma duração permanente, impedindo assim qualquer ação ou reação dos que não participarem.<sup>43</sup>

Esse poder comum só se constitui como consequência do pacto de união: cada um se submete voluntariamente a uma pessoa ou a uma assembléia que será chamada de soberano, ou seja, cria-se assim a obrigação absoluta de obedecer a todas as leis que o soberano determinar, mesmo que contrariem à lei natural.

O início do cap. XVIII do Leviatã resume bem esse direito do soberano por instituição:

*"diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e pactuam, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembléia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembléia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens".<sup>44</sup>*

<sup>41</sup>De Cive, parte I, cap. III, 26. Vale lembrar a semelhança entre esta afirmação de Hobbes e a noção de dever decorrente do imperativo categórico kantiano.

<sup>42</sup>Leviatã, Parte II, cap. XVII, p.108.

<sup>43</sup>De Cive, parte I, cap. V, 18.

<sup>44</sup>Idem, ibidem, cap. XVIII, p. 110.



O estado civil assim instituído, é um estado artificial em oposição ao estado natural, sendo o pacto a condição de sua legitimidade por meio do qual cada um transfere seus direitos individuais - menos o direito à vida, pois isto seria um contrassenso se ele viesse a deixar de existir, não estando ninguém obrigado "a coisas impossíveis; não estão obrigados a não resistir os que sofrem ameaça de morte, o maior mal natural, ou de ferimentos e outros danos corporais que não têm condições de suportar"<sup>45</sup>

Ao renunciar ao direito natural, cada membro participante do contrato está obrigado – por força do próprio contrato – a cumpri-lo, já que "as promessas feitas em razão de um benefício recebido, que também são pactos, são sinais da vontade (do último ato de deliberação pelo qual se elimina a liberdade de não cumprir) e, por conseguinte, elas obrigam. Onde cessa a liberdade, começa a obrigação".<sup>46</sup>

O pacto, assim concebido por Hobbes, é ao mesmo tempo um pacto de união (*pactum societatis*) e um pacto de submissão (*pactum subjectionis*), onde para a segurança dos participantes se requer "não apenas o consentimento deles, mas ainda a submissão de suas vontades naquelas coisas que fossem necessárias para a paz e a defesa", consistindo a natureza de uma cidade "nessa união e sujeição".<sup>47</sup>

Ao afirmar que a renúncia aos direitos e às liberdades individuais em favor dessa pessoa artificial externa às partes contratantes, se dá a um só momento, Hobbes funda o sentido moderno dessa teoria, ou seja, em um único e mesmo momento, a multidão desordenada passa a um Estado organizado. No momento do contrato, a base do Estado expressa-se por meio dele entre súdito e soberano, já que naquele momento se estabelece a diferença entre estas duas partes, substituindo a igualdade de estado de natureza pela artificialidade da sociedade civil.

A vida em sociedade requer uma igualdade artificial, ou seja, é a desigualdade artificial entre súditos e soberano que irá garantir a segurança e a paz. E é essa garantia que apenas o Estado pode oferecer que justifica sua necessidade, apenas essa pessoa artificial substitui a anarquia pela autoridade, como afirma Hobbes em uma das mais belas e precisas passagens do *De Cive* :

*"É fato que todo homem, fora do estado do governo civil, possui uma liberdade a mais completa, porém estéril: porque, se devido a essa liberdade alguém pode fazer de tudo a seu arbítrio, deve porém, pela mesma liberdade, sofrer de tudo, devido a igual arbítrio dos outros. Já numa cidade constituída, todo súdito conserva tanta liberdade quanto lhe baste para viver bem e tranqüilamente, e dos outros se tira o que é preciso para perder o medo deles. Fora desse estado todo o homem tem direito a tudo, sem que possa des-*

<sup>45</sup>De Cive, parte I, cap. II, § 18.

<sup>46</sup>idem, ibidem. cap. II, § 10.

<sup>47</sup>idem, ibidem, cap. VI, § 3.

*frutar, porém de nada; nesse estado, cada um pode desfrutar, em segurança, do seu direito limitado. Fora dele, qualquer homem tem o direito de espoliar ou de matar outro; nele, ninguém o tem exceto um único. Fora do governo civil, estamos protegidos por nossas próprias forças; nele, pelo poder de todos. Fora dele, ninguém tem assegurado o fruto de seus labores; nele, todos o têm garantido. Finalmente: fora dele, assistimos ao domínio das paixões, da guerra da miséria, da imundície, da solidão da barbárie, da ignorância, da crueldade; nele, ao domínio da razão, da paz, da segurança, das riquezas, da decência, da sociedade, da elegância, das ciências e da benevolência".<sup>48</sup>*

Assim, esse poder soberano ou soberania tem três características fundamentais, decorrentes das características do próprio pacto social.:

a) irrevogável: deter o poder soberano significa - além de deter a totalidade do poder e não apenas uma parcela dele - exercê-lo de maneira absoluta pelo consenso que o estabeleceu ao lhe transferir todos os direitos. Só a partir dessa renúncia é que o Estado se forma, não há um povo antes do pacto, apenas uma multidão, por isso o contrato não é entre o povo e o soberano: antes do pacto social, o povo não existe. A multidão "não é um corpo qualquer, mas se compõe de muitos homens, cada um dos quais com sua própria vontade e seu juízo peculiar acerca de todas as coisas que possam ser propostas".<sup>49</sup>

Como o pacto de submissão foi estabelecido entre os indivíduos singulares e não entre o povo e o soberano, só pode ser revogado se todos estivessem de acordo, o que representa uma "dificuldade de fato"<sup>50</sup>. Em sendo uma multidão, de nada serve a decisão da maioria por não serem um povo (*universitas*). Além dessa dificuldade há uma impossibilidade de direito. Como o contrato foi estabelecido entre os indivíduos em favor de um terceiro, o pacto de união só pode ser revogado se aqueles e este terceiro frente ao qual as partes estão obrigadas se puserem de acordo.

Não é possível romper algo que nunca existiu: o contrato entre súditos e soberano. E, mesmo que considerássemos essa hipótese, ela é absurda: os súditos não podem estabelecer um contrato com o soberano pois não são uma pessoa (são uma multidão) antes de se reunirem em assembleia, pois se fossem já seriam o Estado! Qualquer pacto anterior ao estabelecimento do poder soberano, não precisaria ser respeitado por este exatamente por suas características.

b) absoluto: Esse poder absoluto é "o maior que os homens tenham direito a conferir: tão grande que nenhum mortal pode ter sobre si mesmo um maior". E esse "direito absoluto do principal governante exige tanta obediência quanto é preciso

<sup>48</sup>idem, *ibidem*, cap. X, § 1.

<sup>49</sup>idem, *ibidem*, parte II, cap. VI, § 1.

<sup>50</sup>Veja-se a esse respeito o texto de Norberto Bobbio, Thomas Hobbes. RJ: Campus, 1991.

para governar a cidade, isto é, tanta que faça o poder supremo não ter sido concedido em vão. (...) sem tal obediência se frustraria o direito da cidade, e, portanto, não se teria constituído a cidade"<sup>51</sup>. Porém, obediência absoluta não significa agir contra as leis da natureza se isso me for ordenado pelo soberano, pois ao agir de modo diferente do exigido pela reta razão, peca-se "contra as leis de natureza, isto é, contra Deus"<sup>52</sup>. Só há um limite para a obediência: o direito à vida.

Como tem poder absoluto, embora o objetivo do soberano seja o bem dos súditos, pode decidir a maneira como alcançá-lo. Decorre, então, do soberano o que é justo, ou seja, aquilo que ele determina que se obedeça e, a propriedade particular;

*"... pertence à soberania todo o poder de prescrever as regras através das quais todo homem pode saber quais os bens de que pode gozar, e quais as ações que pode praticar, sem ser molestado por qualquer de seus concidadãos: é a isto que os homens chamam propriedade. Porque antes da constituição do poder soberano (...) todos os homens tinham direito a todas as coisas, o que necessariamente provocava a guerra. portanto esta propriedade, dado que é necessária à paz e depende do poder soberano, é um ato desse poder, tendo em vista a paz pública. Essas regras de propriedade (ou meum e tuum), tal como o bom e o mau, ou o legítimo e o ilegítimo nas ações dos súditos, são as leis civis".<sup>53</sup>*

Resumindo: o poder soberano é absoluto porque decorre da segunda característica do pacto social: atribuir a um terceiro acima das partes o poder que cada um tem individualmente em estado de natureza.

c) indivisível: como foi visto, apenas uma pessoa concentra todos os poderes, bem como a força e o direito, logo, o poder é uno; caso contrário, teríamos vários órgãos cumprindo diferentes tarefas, mas não mais um único poder, uma única pessoa. Não há soberania sem haver unidade e só esta garante a paz. Não há, portanto, divisão de funções. Da mesma forma, não há divisão de poderes, cabendo ao soberano o poder de julgar e o de executar, pois, se esse poder "estivesse em alguém, e o de executar em outrem, nada se faria"; igualmente o poder de legislar, cabendo

*"ao mesmo poder principal estabelecer algumas regras comuns para todos, e declará-las de público, de modo que todo indivíduo possa saber o que pode se chamado seu ou de outrem, o que justo, o que injusto, honesto, desonesto, bom, mau, isto é, em resumo, o que deve ser feito e o que deve ser evitado no curso da nossa vida*

<sup>51</sup>De Cive. cap. VI, § 13.

<sup>52</sup>idem, ibidem.

<sup>53</sup>Leviatã. cap. XVIII, p. 114.

*em comum. Essas regras e medidas são usualmente denominadas leis civis, ou leis da cidade, por serem as ordens de quem possui o poder supremo na cidade".*<sup>54</sup>

Por isso Hobbes aborda esse tema no capítulo XXIX do Leviatã, sob o título de: Das coisas que enfraquecem ou levam à dissolução de um Estado, mostrando as "enfermidades" de um Estado que levam à sua morte. Entre elas, existe uma

*"contrária à essência do Estado, que é esta: o poder soberano pode ser dividido. Pois em que consiste dividir o poder de um estado se não em dissolvê-lo, uma vez que os poderes divididos se destroem mutuamente uns aos outros? E para estas doutrinas os homens apoiam-se principalmente em alguns daqueles que, fazendo das leis sua profissão, tentam torná-las dependentes de seu próprio saber e não do poder legislativo".*<sup>55</sup> (Igualmente o cap. XII da Parte II do De Cive, dedica-se à discussão sobre a dissolução do governo; ver principalmente itens 1,3, 4,5,6).

Mais uma vez Hobbes chega à mesma conclusão: da mesma forma que as 2 primeiras características são necessárias, também sem a unidade não se mantém a soberania. Dessa forma, opõem-se àqueles que seguindo Aristóteles, defendiam a teoria da divisão dos poderes, apoiada na teoria clássica do governo misto, ou seja, uma mistura entre as três formas positivas de governo - a monarquia, a aristocracia e a democracia. Porque aquele terceiro favorecido é uma pessoa, a soberania não pode ser dividida: essa é a terceira característica do contrato estabelecido.

Como lembra Bobbio, "o círculo se fecha"<sup>56</sup>: só há poder soberano se a vontade e o poder supremo se identificam, sendo a unidade do Estado garantida apenas por esse poder máximo, enquanto potência racional artificialmente criada pelos homens para governá-los. É este o sentido da belíssima Introdução do Leviatã, onde Hobbes descreve a criação dessa pessoa artificial que é o Estado.<sup>57</sup>

Para concluir, podemos agora refletir sobre o sentido do paradigma do jusnaturalismo moderno do ponto de vista da soberania - tema desta aula - e sua relação com a questão da justiça - tema do curso.

Da mesma maneira que propõe fundamentar cientificamente a política, também a justiça - o mais importante dos conceitos da vida civil<sup>58</sup> - deve ser pensado sob

<sup>54</sup>De Cive, cap. VI, § 10.

<sup>55</sup>Leviatã, cap. XXIX. p. 198/199. Igualmente o cap. XII da Parte II do De Cive, dedica-se à discussão sobre a dissolução do governo; ver principalmente itens 1,3, 4,5,6.

<sup>56</sup>BOBBIO, N. op. Cit., cap. 2.

<sup>57</sup>Veja-se a esse respeito: Livro de Jó, cap. 40, vers. 20/28; Leviatã, cap. XVI; Renato J. Ribeiro, A marca do Leviatã, cap. I.

<sup>58</sup>Ver a esse respeito a carta dedicatória do De Cive.

essa ótica. Assim como "as palavras justo e injusto", também as palavras "justiça e injustiça são equívocas: porque significam uma coisa quando são atribuídas a pessoas, outra quando se referem a ações". Hobbes não propõe ao seu leitor uma reflexão sobre a justiça/injustiça como um atributo ou não das pessoas; interessa-lhe pensar aquele par conceitual como uma propriedade ou não das ações.

Um ato é justo ou não, quando um pacto é quebrado: "a questão moral de saber se o comportamento foi justo ou injusto reduz-se à questão factual de saber se sua prática implica ou não a quebra de uma promessa ou de um pacto".<sup>59</sup>

Porque as normas que regulamentarão a vida dos indivíduos a partir do pacto social, não mais serão resultado da lei do mais forte mas, da lei civil, a única que pode estabelecer princípios de convivência entre os componentes daquela sociedade, definindo o bem e o mal, não mais a natureza das coisas será a reveladora do bem e do mal, do certo e do errado, do justo e do injusto mas, as leis do Estado. A justiça representa o respeito a um direito fundamentado na legitimidade do pacto; inversamente, a injustiça (*iniuria, sine iure*, injúria), representa o desrespeito a um direito garantido por um pacto anterior.

---

<sup>59</sup>SKINNER, Q. Razão e retórica na filosofia de Hobbes. SP: UNESP, 1999.